Irénikon

Le Symbole des Apôtres et la foi apostolique, par Emmanuel Lanne • Épiskopè et Épiskopos, par J. D. Zizioulas • Vers l'Unité, par Sœur Évangéline • Appréciation du Document de Munich par les Orthodoxes et les Catholiques d'Amérique • Relations interconfessionnelles • Chronique des Églises • Bibliographie • Tables de l'année 1983.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LVI 4e trimestre 1983

Éditorial

Le nouveau Code de droit canonique de l'Église latine est entré en vigueur le dimanche 27 novembre. Il concerne quelque sept cents millions de Catholiques. Le régime canonique qu'il inaugure marque donc une date importante dans l'histoire de l'Église, autant et plus que ne l'avait fait le premier Code publié en 1917. On doit, en effet, le considérer comme un événement œcuménique majeur dans l'histoire des relations entre les chrétiens. Bien des canons de cette nouvelle législation affectent ces relations : baptême, mariage, « communicatio in sacris », pour ne mentionner que ce qui est connu de tous. Au-delà, cependant, il faut se rendre compte de ce que ce texte dans son ensemble entend traduire dans l'existence canonique de l'Église les dispositions prises par Vatican II pour le renouveau de tous les domaines qu'ont touchés les débats conciliaires. Le Code de 1983 est donc un fruit du Concile ainsi que le pape Jean-Paul II l'a souligné à de nombreuses reprises ces derniers temps.

Son entrée en vigueur met fin, par ailleurs, à la situation canonique intermédiaire de révision et de gestation qu'avait fait naître l'entreprise dès l'annonce qu'en avait faite le pape Jean XXIII, le 25 janvier 1959, en même temps que de la convocation du Concile. Le travail de mise à jour, qui après Vatican II se transformait en une refonte complète, allait durer près de vingt ans. Depuis la fin du Concile en 1965, Instructions, Directoires, Normes et Décrets d'application s'étaient accumulés, pourvoyant à la mise en œuvre des textes conciliaires et rendant caducs, par le fait même, bien des anciennes normes canoniques en vigueur jusque-là. L'Église catholique a donc

vécu de fait — sinon de droit — dans une situation intermédiaire de très grande flexibilité innovatrice qui pour les canonistes pouvait paraître aller jusqu'à l'«anomie». À cette situation d'apparente incertitude du droit qui a duré près de deux décennies certains ont attribué pour une part le sentiment de crise qui paraissait s'être installé dans beaucoup d'institutions catholiques. D'autres y voyaient, au contraire, la lente pénétration du processus conciliaire dans la fibre ecclésiale et le gage d'ouvertures toujours possibles pour la recomposition de l'unité des chrétiens.

L'entrée en vigueur de ce Code ouvre donc une période nouvelle. Qu'en toute hypothèse les normes d'application des textes conciliaires dussent être recueillies et insérées dans l'ensemble du droit de l'Église en un «corpus» canonique, il n'est personne qui puisse en douter. Le nouveau Code eût pu se présenter autrement, mais il devait venir au jour sous quelque forme claire. Il ne nous paraît pas, cependant, que cette codification puisse remettre en question ce qui a été acquis en œcuménisme par le Concile et par la mise en application de ce qu'il avait décrété.

Deux choses, en tout cas, ressortent de l'histoire de l'Église :

La première c'est qu'aucun droit canonique n'est irréformable quand l'exigent les besoins de la vie ecclésiale. La présente révision en administre la preuve.

*La seconde, à un niveau supérieur, est que la grâce du renouveau vient du Saint-Esprit qui, lui, agit librement à l'intérieur et parfois au-delà des barrières normatives dont nous croyons devoir baliser l'itinéraire chrétien. De cette action de l'Esprit, personne ne peut préjuger, comme le rappelle la finale du Décret de Vatican II sur l'œcuménisme (*UR *24).*

Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique,

et le Symbole de Nicée.

Les pages qui suivent ont été présentées au Colloque sur « la foi apostolique dans les Écritures et dans l'Église primitive », qui s'est tenu à Rome du 1er au 8 octobre de cette année sous les auspices de la Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises (cf. infra, pp. 534ss.). Ces pages répondent à la recommandation II A 5 de la Conférence de Lima de 1982 concernant l'effort en vue d'une confession commune de la foi apostolique aujourd'hui : « Clarifier la relation du Credo de Nicée avec les autres Credo dont l'usage liturgique est largement répandu, comme celui qu'on appelle le Credo des Apôtres » (Towards Visible Unity. Commission on Faith and Order, Lima 1982. Vol. II : Study papers and reports, FO Paper N° 113, Genève 1982, pp. 44-45). *Cette contribution faisait le pendant à celle du Rev. Prof. V.C. Samuel sur « le Credo de Nicée comparé au Credo des Apôtres, au Symbole 'Quicumque vult' et au Nouveau Testament ». Elle sera publiée en anglais dans le volume qui recueillera les travaux du colloque.*

1. *Le Symbole des Apôtres est l'expression de la foi apostolique de l'Église de Rome et de tout l'Occident.*

Le Symbole ou Credo des Apôtres, tel que l'utilise la tradition chrétienne occidentale, est attesté aux VIIe-VIIIe siècles sous la forme qu'il a encore aujourd'hui (*Scarapsus* de S. Pirmin, Missel de Bobbio). En fait, à quelques petites variantes près, il représente le très antique symbole de l'Église romaine que, dans sa forme déclarative, on fait remonter au IIIe siècle. On constate au IVe siècle qu'il est répandu dans tout l'Occident, ainsi qu'en témoignent S. Ambroise à Milan, S. Augustin pour l'Afrique, S. Nicétas de Remesiana pour la Dalmatie, les écri-

vains de l'Espagne et de la Gaule méridionale. C'est le symbole baptismal de tout l'Occident dont la forme est assez souple, suivant les Églises locales ou même suivant les écrivains, mais dont la substance est la même partout[1].

Au IX[e] siècle, probablement en relation avec l'uniformisation liturgique voulue par Charlemagne, le texte reçu (*textus receptus*) du Symbole des Apôtres est devenu le Credo baptismal de toute l'Europe occidentale, dans un formulaire désormais partout identique.

Sous sa forme déclarative («Je crois en Dieu...»), le texte du Credo des Apôtres ne paraît pas remonter au-delà du III[e] siècle. En effet, la *Tradition Apostolique* de S. Hippolyte de Rome (document romain du début du III[e] siècle) ne connaît pas encore le rite dans lequel l'évêque transmet (*traditio*) au catéchumène le texte du symbole de foi qu'il doit apprendre par cœur et réciter (*redditio*) ensuite en public avant son baptême. Premier formulaire liturgique assez complet de l'ensemble de la vie d'une Église locale, la *Tradition Apostolique* décrit la profession de foi baptismale non pas sous forme déclarative, mais bien sous forme d'interrogations sur la foi que professe celui qui reçoit le baptême: «Crois-tu en Dieu Père tout-puissant, etc...?» Et le candidat répond: «Je crois». Aussitôt il est immergé dans l'eau. Ainsi trois fois de suite. Or il se trouve que pour la seconde interrogation, celle qui concerne la foi en Jésus-Christ, l'énoncé déjà développé des éléments christologiques est très proche de ce qui sera le Symbole des Apôtres. De même pour la troisième interrogation qui porte sur le Saint-Esprit, la sainte Église et la résurrection de la chair.

1 On trouvera une bibliographie dans les études de P. SMULDERS, *Some Riddles in the Apostles' Creed*, in: *Bijdragen* 31 (1970), pp. 234-261; *Some Riddles in the Apostles' Creed II. Creeds and Rules of Faith*, *ibid* 32 (1971), pp. 350-366; *The* Sitz im Leben *of the Old Roman Creed*, in: *Studia Patristica* XIII, éd E. A. LIVINGSTONE (T U 116), 1975, pp. 409-421; «*God Father All-Sovereign*»: *New Testament use, the Creeds and the Liturgy An Acclamation? — Some Riddles in the Apostles' Creed III*, in: *Bijdragen* 41 (1980), pp. 3-14 L'*Enchiridion Symbolorum* de DENZINGER-SCHÖNMETZER, Herder 1965[33], pp. 17-42, donne commodément le texte des symboles catholiques

2. Le Symbole des Apôtres se rattache aux rites baptismaux de Rome à une très haute antiquité, mais il n'est pas le seul formulaire transmis par la tradition romaine.

Ce serait une erreur de croire que les interrogations baptismales d'Hippolyte représentent l'usage romain uniforme à cette époque. Il suffit de constater la variété des formules du Credo baptismal dans les diverses Églises locales deux siècles plus tard pour s'assurer que dans la formulation de la foi une certaine diversité se manifestait dans les détails.

On a une preuve assez remarquable de cette diversité dans la tradition romaine elle-même. Si, avec la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte, Rome transmet le plus ancien rituel d'une formule baptismale par interrogations sur la foi, elle en est aussi le témoin le plus tardif. Le Sacramentaire gélasien ancien (*Vat. Regin. Lat.* 316) ne connaît encore au VIII[e] siècle que le baptême par interrogations et réponses et ignore la formule déclarative («Je te baptise...», ou «Le serviteur de Dieu est baptisé...»)[2]. La seconde de ces interrogations baptismales du Gélasien est différente de celle de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte. Sa brièveté paraît bien témoigner de son caractère extrêmement archaïque, antérieur à la formulation d'Hippolyte. Celle-ci est déjà plus élaborée, toute proche du texte déclaratif du Credo des Apôtres.

La deuxième interrogation baptismale du Gélasien ancien, en effet, demande seulement : «Crois-tu en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre Seigneur, qui est né et qui a souffert (*natus et passus*)?» Le terme *natus* englobe ainsi tout le mystère de l'Incarnation et *passus* tout le mystère de la Pâque, ce qui est un archaïsme tout à fait remarquable, car on ne peut croire qu'à une époque postérieure à celle d'Hippolyte on ait pu se contenter du terme *passus* pour abréger une formule déjà plus développée.

2. Voir mon étude : *La confession de foi baptismale à Alexandrie et à Rome*, in : *La liturgie, expression de la foi, Conférences Saint-Serge, XXV[e] Semaine d'études liturgiques. Paris, 27-30 juin 1978*, éd. A.M. TRIACCA et A. PISTOIA, Rome 1979, pp. 213-228, et les corrections de H BRAKMANN in : *ALW* 24 (1982), p 396.

Il est vrai que saint Ambroise connaît et commente à la fois un texte déclaratif du Credo, dont le contenu est très proche de notre Symbole des Apôtres, et les interrogations baptismales sur la foi. Or la seconde interrogation y est aussi extrêmement brève, puisqu'elle demande seulement : «Crois-tu en notre Seigneur Jésus-Christ et en sa Croix?» (*De Sacramentis*, II, VII, 20; cf. *De Mysteriis*, 28). La mention de la Croix y englobe donc à la fois le *natus* et le *passus* du formulaire transmis par le Gélasien. Elle ne présente pas, cependant, le caractère d'archaïsme dont témoigne l'usage absolu de *passus*. Il serait possible de considérer éventuellement la formule milanaise d'interrogation baptismale que rapporte Ambroise comme le raccourci d'un énoncé christologique plus développé. Par contre, il est impensable que dans la formule romaine on n'ait retenu que le terme *passus* parmi ceux qui énuméraient dans le Credo les étapes du mystère de la Pâque, pour le charger ainsi à nouveau d'un contenu englobant qu'il avait alors perdu et qui, par conséquent, n'aurait plus été perçu comme tel par ceux auxquels il était destiné.

Or cette interrogation d'une rédaction si archaïque est passée pratiquement identique à travers les siècles dans le rituel romain jusqu'à la récente réforme qui a suivi Vatican II. Depuis l'époque carolingienne, en effet, les interrogations baptismales du Gélasien se retrouvent dans les questions posées au candidat au baptême juste après la renonciation à Satan et avant l'acte même du baptême. La seconde question y est celle que portait déjà le Gélasien ancien, c'est-à-dire avec seulement *natum et passum*. Depuis Vatican II, l'énoncé de cette seconde interrogation sur la foi a été conformé au contenu christologique du texte reçu du Symbole des Apôtres (*Rituel romain du baptême*, 1972) et reprend ainsi le formulaire de S. Pirmin († 753) et celui du Sacramentaire de Gellone (fin du VIII[e] s.). Cette adaptation des questions baptismales au Symbole des Apôtres était, d'ailleurs, faite depuis longtemps dans l'Église anglicane (*Book of Common Prayer* de 1662. L'*Alternative Service Book 1980* de l'Église d'Angleterre donne une formulation nouvelle des interrogations).

Jusqu'il y a dix ans le rite romain du baptême avait donc maintenu une double formulation de la profession de foi christologique : celle de la *redditio symboli* du Credo des Apôtres et celle des interrogations sur la foi avant l'acte même du baptême.

Cette diversité des formulaires symboliques de la foi dans la célébration du baptême n'est pas propre au rite romain. À la même époque que saint Ambroise, saint Cyrille en donnait déjà le témoignage pour Jérusalem. En plus de la formule déclarative développée du symbole de foi, objet de la *traditio* et de la *redditio*, l'initiation baptismale qu'il décrit et commente dans les Catéchèses mystagogiques connaît une formule très brève de profession de foi trinitaire après la renonciation à Satan (*Cat. myst.*, I, 9) et la triple interrogation baptismale (*ibid.*, II, 4). Jusqu'aujourd'hui le rite copte et le rite arménien attestent un phénomène identique. Ces deux Églises ont maintenu des professions de foi baptismales extrêmement brèves. Celle des Coptes est particulièrement remarquable et le papyrus de Dêr Balizeh nous en a transmis le texte grec primitif : « Je crois en Dieu Père Tout-puissant, et en son Fils Unique-engendré Notre Seigneur Jésus Christ et en l'Esprit Saint et à la résurrection de la chair, (dans ?) l'Église catholique ». À côté du Credo de Nicée-Constantinople (= NC) qu'elles ont toutes reçu, les Églises conservent donc pour l'initiation chrétienne des formulaires très primitifs qui les rattachent plus directement à leur fondation apostolique.

3. *L'origine 'apostolique' du credo romain et l'apostolicité des Églises, expressions de l'unité d'une même foi apostolique.*

Quoi qu'il en soit des autres formules symboliques conservées par les Églises, on doit rappeler que les interrogations baptismales d'Hippolyte constituent le témoin le plus ancien de ce qui deviendra le Symbole ou Credo des Apôtres. On sait que le texte de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte a joui rapidement d'une faveur extraordinaire dans l'ensemble du monde chrétien. Cette autorité lui est venue non seulement de la qualité théologique de son contenu, mais sans doute

aussi du titre et du propos même de l'ouvrage comme ce fut aussi le cas pour la *Didascalie* syriaque des Apôtres, qui lui est un peu postérieure, ou déjà pour la *Didachè* ou «Doctrine des douze Apôtres» : l'origine apostolique dont elle se réclame.

Malgré cette origine apostolique qu'elle revendique, les remaniements opérés par les versions orientales de ce texte ont habituellement remplacé les formules romaines des interrogations baptismales par des formules autochtones, alexandrines ou syriennes. Cela montre à la fois que l'on était convaincu que pour un contenu identique d'origine apostolique les formules peuvent varier d'une Église à l'autre; que l'on tenait les formules autochtones comme manifestant concrètement le lien de l'Église locale avec l'origine apostolique de sa fondation et de sa tradition telles que les recevait et les vivait la communauté chrétienne; que cette diversité dans la formulation de l'unique foi apostolique professée au baptême n'empêchait nullement la communion (*koinônia*) des Églises dans la célébration d'une même foi apostolique.

À l'époque où Hippolyte transcrit (et modifie?) un formulaire baptismal romain qui deviendra ensuite notre Symbole des Apôtres, Irénée puis Tertullien ont exposé la doctrine de l'apostolicité ecclésiale qui est professée et vécue partout. Elle se situe moins dans la matérialité d'énoncés transmis depuis les Apôtres que dans l'identité du contenu de la foi apostolique proclamée. Cette identité s'oppose aux inventions des hérétiques, dit Tertullien : «Les Églises — même quand elles ne peuvent rapporter leur fondation à un Apôtre ou à un homme apostolique, comme étant de beaucoup postérieures, et celles qui sont quotidiennement établies — conspirent pourtant toutes dans la même foi, et en vertu de cette consanguinité de doctrine sont considérées tout aussi apostoliques» (*De Praescriptione*, XXXII, 6).

À la fin du IVe siècle en Occident se manifeste la conviction que le symbole de foi dans le texte que l'Église romaine enseigne et fait proclamer à ses catéchumènes est l'œuvre même des Apôtres. Cette conviction semble provenir d'un texte comme celui de la «Didascalie» syriaque «des Apôtres» qui attribue aux Douze la formulation de la Règle de foi essentielle (VI,

12; Funk, p. 326). Saint Ambroise et le concile de Milan qu'il préside vers 390 écrivent au pape Sirice qu'il faut croire «le Symbole des Apôtres que l'Église romaine a toujours préservé et continue à préserver intact» (*Ep.* 42, 5) et il enseigne que «les saints Apôtres s'étant rassemblés firent un bref résumé de la foi, afin que nous saisissions brièvement toute la suite de notre foi» (*Explanatio symboli*, 2; cf. 3).

Quelques années plus tard, vers 404, Rufin d'Aquilée dans son Commentaire au Symbole des Apôtres rapporte le célèbre récit de la composition de celui-ci. Le texte du Credo qu'il commente est celui d'Aquilée, parce que c'est celui de son baptême, mais il signale que si les Églises ont ajouté des mots au symbole primitif «dans l'Église de Rome cela n'a pas eu lieu. Je pense — explique-t-il — que c'est parce qu'aucune hérésie n'y a vu le jour. On y conserve l'usage antique selon lequel ceux qui vont recevoir la grâce du baptême récitent le symbole en public, c'est-à-dire en présence du peuple des fidèles. Et ainsi ceux qui nous ont précédés dans la foi n'admettent pas d'entendre un mot de plus. En d'autres lieux, pour autant qu'on comprenne, certaines choses paraissent avoir été ajoutées par quoi on pensait exclure la signification d'une doctrine nouvelle» (*Comment. in Symbolum Apostolorum*, 3).

Qu'est-ce que Rufin vise par ce dernier trait? Ce n'est pas évident. Serait-ce le «consubstantiel» (*homoousion*) du Symbole de Nicée? C'est possible. Il ne blâme pas de telles additions, mais sa préférence va au symbole romain pur, tel que, pense-t-il, les Apôtres l'ont transmis. Peu d'années auparavant, Ambroise avait déjà la même attitude, mais usait d'un ton plus tranchant (*Explan. symb.*, 2-4).

4. *Le Symbole des Apôtres et celui de Nicée-Constantinople.*

Le Symbole des Apôtres est donc avant tout un symbole baptismal, celui de Rome et de tout l'Occident chrétien. Ce n'est pas un exposé complet de la foi. Le Symbole de NC ne l'est, d'ailleurs, pas non plus. Aucun des symboles anciens ne dit rien d'explicite en effet sur l'Écriture, par exemple, ou sur le ministère, ou encore sur la justification.

Comme le rappelait Rufin, toutefois, certains symboles ajoutent des précisions théologiques pour exclure des hérésies. Tel est le cas du Symbole de Nicée, puis de son texte révisé et complété à Constantinople. Le premier comporte un développement assez considérable sur la divinité du Christ, auquel le second en ajoute un autre sur l'Esprit Saint. Ces développements ont été sanctionnés par les conciles et acceptés par toutes les Églises. Dans une comparaison entre le Symbole des Apôtres et celui de NC ces additions christologiques et pneumatologiques du second frappent immédiatement, comme on peut le remarquer sur le tableau des pages 480-481 où elles sont encadrées. Elles n'ont pas à être étudiées ici.

Les autres variantes du Credo des Apôtres par rapport à celui de NC peuvent être commentées brièvement en dix points:

1° Rufin (*Comment. Symb. Apost.*, 4-5) remarquait déjà que presque toutes les Églises d'Orient disent: «Je crois en *un seul* Dieu Père tout-puissant. Et en *un seul* Seigneur Jésus-Christ, son Fils unique», en accord avec I Cor 8,6. On peut noter, en effet, aux lignes 1, 4, 32 et 36 du tableau comparatif des deux symboles que le texte de Constantinople professe «un seul Dieu», «un seul Seigneur», «une seule Église», «un seul baptême», ce qui nous renvoie aussi à Éph 4,5-6. Toutefois Éph 4,4 aurait suggéré de mentionner aussi «un seul Esprit», comme le font plusieurs symboles orientaux (Césarée de Palestine, Jérusalem, Mopsueste). Cette théologie de l'unicité est déjà développée à la fin du IIe siècle chez saint Irénée contre les Gnostiques, mais elle n'est pas reprise dans les symboles occidentaux qui ont conservé ici une formulation plus ancienne.

2° «Créateur du ciel et de la terre» appartient au *textus receptus* du Symbole des Apôtres, mais n'apparaît qu'assez tard en Occident (chez Nicétas, en Afrique chez Augustin, *Serm.* 215) alors que ces mots ou leur équivalent se trouvent dans tous les formulaires orientaux ou presque. Il est problable que la jonction *Patrem omnipotentem*, qui est typiquement chrétienne (cf. Éph 3,14 et 4,6?) et liée à l'histoire la plus ancienne du symbole, était comprise comme impliquant

suffisamment la création (*omnipotentem* = *omnitenentem* = παντοκράτορα)[3].

3° L'addition de *conceptus* et le report de *natus* devant la Vierge Marie ont pour objet de bien distinguer le rôle du Saint-Esprit de celui de Marie, ce que ne fait pas le texte oriental. Déjà le formulaire, dont S. Ambroise est le premier témoin, était plus précis que le texte de NC, puisqu'il disait «*de* Spiritu sancto *ex* Maria Virgine», ce qui doit se comprendre «né, par l'opération du Saint-Esprit, de la Vierge Marie» (cf. Rufin, *Comment. Symb. Apost.*, 8-11).

Le remplacement de *crucifixus* par *passus*, dans le Symbole de Milan, et la reprise de *mortuus*, qui était déjà chez Hippolyte mais non à Rome au IVe siècle, indiquent que l'on ne donnait plus à *passus* le sens englobant tout le mystère de la Pâque que lui ont conservé les très anciennes interrogations baptismales romaines dont on a parlé plus haut. Il faut remarquer, par ailleurs, que I Cor 15,3-4 donne la succession : mort pour nos péchés, ... mis au tombeau, ... ressuscité.

4° Une des deux nouveautés principales du texte reçu du Symbole des Apôtres est l'addition de la descente aux enfers. Rufin (*Comment. Symb. Apost.*, 18) dit à son sujet que ni Rome ni les Églises d'Orient ne la mentionnent dans le symbole, mais bien le Credo baptismal d'Aquilée. Rufin ne lui attribue pas d'autre signification que celle de *sepultus*. On se souviendra néanmoins que la descente aux enfers appartient à la plus ancienne théologie chrétienne. Elle souligne l'universalité du salut opéré par le Christ, dans la ligne de Phil 2,10-11 (cf. Rom 10,7 et aussi Act. 2,24, I Pi. 3,19; Ignace, *Tral.* 9,1).

5° La précision que le Christ est ressuscité «des morts» vient de Luc 24,46 dans l'ultime énoncé du kérygme que Jésus ressucité confie aux Apôtres. Dans le texte de NC les mots «selon les Écritures» paraissent pris de I Cor 15,3-4, auquel

3. Cf A. DE HALLEUX, «*Dieu le Père tout-puissant*», in : *Revue Théologique de Louvain* 8 (1977), pp. 401-422; P. SMULDERS, «*God Father All-Sovereign*», *supra cit.*

cas il s'appliquent probablement à la fois à la Passion et à la Résurrection le troisième jour.

6° Dans le Symbole des Apôtres l'addition (attestée tout d'abord en Espagne au IVe siècle) de «Dieu» et de «tout-puissant» à la mention du «Père», à la droite duquel est assis le Christ glorifié, veut souligner la divinité de ce Christ glorifié, mais aussi la domination qu'il exerce avec le Père sur toute la création. On a ici, apparemment, une reprise intentionnelle de cette formule, la plus typique des symboles de foi : «Dieu (le) Père tout-puissant».

7° L'addition *Credo* qui ouvre l'article concernant le Saint-Esprit ne semble pas avoir de signification particulière. À la différence des deux verbes «Je confesse...» et «J'attends...» qui dans NC introduisent les derniers articles après celui sur l'Église, la répétition de «Je crois...» peut provenir soit des anciennes questions baptismales (cf. le symbole de S. Pirmin et celui de l'Antiphonaire de Bangor), soit d'une volonté d'affirmer la foi en l'Esprit Saint comme étant la même que celle dans le Père et dans le Fils. Il serait difficile pourtant d'y voir une influence indirecte de la réaction antipneumatomaque.

Dans le même article une nuance plus importante, que le latin ne pouvait guère rendre, se trouve dans le Symbole de NC : alors que le texte de Nicée de 325 mentionnait «le Saint-Esprit», comme l'ancien Credo romain, le *textus receptus* du Symbole des Apôtres et le Credo de NC ont inversé le substantif et l'adjectif. Pour le Symbole des Apôtres on n'en voit pas la raison avec évidence. Par contre, dans le grec de NC le mot «saint» précédé de l'article (τὸ ἅγιον) devient un attribut de l'Esprit, comme «qui est Seigneur (τὸ κύριον) et «qui donne la vie» (τὸ ζωοποιόν). Saint Basile signalait déjà l'importance de l'épithète «saint» pour indiquer la nature divine de l'Esprit (*De Spiritu Sancto*, IX, 22, et déjà *Ep.* 125, 3, profession de foi d'Eustathe de Sébaste).

8° Une différence assez importante entre les deux symboles est, dans le second, la présence de quatre attributs de l'Église : «une, sainte, catholique et apostolique»[4]. Le symbole romain

4. Cf. E. LANNE, *L'Église Une dans le symbole de foi*, in : *Irénikon* 50 (1977), pp. 46-58.

ne connaît d'abord que «sainte», attribut auquel à partir de saint Augustin s'ajoute celui de «catholique» (déjà présent à Rome à une date plus ancienne?). Par ailleurs, Rufin (*op. cit.*, 34) remarquait la différence entre la foi «dans» (*credo in*) dont est objet le Saint-Esprit comme le Père et le Fils, et l'absence de préposition pour les autres articles, à commencer par l'Église. Le Symbole de NC, par contre, paraît professer la *foi en l'Église*, comme pour les trois Personnes, à moins d'attribuer à la préposition (εἰς) en ce cas précis une valeur faible et d'entendre «et en l'Esprit Saint... (qui est) dans l'Église une, sainte...», ce qui est grammaticalement soutenable. On notera, cependant, qu'avant Rufin Ambroise expliquait qu'il faut croire «en l'Église, en la rémission des péchés et en la résurrection de la chair», parce que «celui qui croit dans le Créateur croit aussi en l'œuvre du Créateur» (*Explan. Symb.*, 6). Augustin avait d'abord esquivé la question (*Serm.* 213 et 214); il trouva ensuite dans la forme africaine la solution qui lui convenait : «par (*per*) la sainte Église catholique» (*Sermon* 215). L'Occident croit l'Église, ce qu'elle enseigne.

9° L'une des additions les plus célèbres du Symbole des Apôtres est la mention mystérieuse de la «communion des saints» dont l'interprétation a varié au cours des âges : communion des personnes ou communion eucharistique et sacramentelle? On est en droit d'y voir les deux, comme le faisait Thomas d'Aquin et après lui le catéchisme du Concile de Trente. Il me semble que la doctrine du Corps du Christ, Corps «mystique» et Corps «sacramentel», autorise la conjonction de ces deux interprétations chères à l'Occident.

10° Une dernière remarque doit être faite, en relation avec les précédentes. Alors que dans le Symbole de NC l'article qui concerne l'Esprit Saint a été clairement séparé de ceux qui le suivent (cf. la répétition «*dans* l'Église une, sainte...», les affirmations «*Je confesse* un seul baptême...», «*J'attends* la résurrection...»), dans le Symbole des Apôtres, au contraire, l'Église et les articles qui suivent sa mention sont immédiatement rattachés au Saint-Esprit. Cette notation n'est pas sans intérêt en raison du reproche, souvent adressé à la tradition occidentale, de ne pas mettre en relief le rôle de l'Esprit Saint.

Dans le Symbole des Apôtres, l'Eglise dans sa sainteté et sa catholicité, la communion des saints, la rémission des péchés, la résurrection de la chair (cf. Job 19,25), la vie éternelle sont autant de manifestations de l'action de l'Esprit.

5. *La signification des deux symboles dans le culte de l'Église.*

Avant de conclure il faut attirer l'attention sur la signification liturgique des deux symboles de foi que l'on vient de comparer rapidement.

Dans son histoire le Symbole des Apôtres de la tradition romaine et occidentale est lié directement à la proclamation liturgique de la foi baptismale. Le Symbole de NC l'est aussi, mais sa texture est plus complexe. Les Pères de Chalcédoine y ont reconnu la foi de leur baptême. Certains considèrent même ce symbole comme celui qu'a professé Nectaire lors de son baptême durant le Concile de Constantinople en 381. Il est devenu, ensuite, le symbole baptismal de la tradition byzantine. Toutefois, par contraste, le Symbole des Apôtres ne porte pas les marques des controverses auxquelles les Conciles de Nicée et de Constantinople ont mis un terme. Il ne fait que formuler la foi apostolique à peu près dans les termes dont usait saint Irénée de Lyon dans les dernières décennies du IIe siècle, et même déjà saint Justin Martyr à la génération précédente. Si Justin et Irénée revenaient parmi nous, nous pourrions leur présenter le Symbole des Apôtres sans devoir leur donner d'explication sur aucun de ses membres. Il n'en serait pas de même pour celui de NC, ne serait-ce qu'en raison de l'*homoousios*.

Ainsi nos deux symboles, mais surtout celui des Apôtres, sont-ils des confessions du kérygme chrétien au cœur même de la communion (*koinônia*) ecclésiale dans laquelle introduit le baptême. Dans la *traditio* et la *redditio* du symbole qui conduisent au baptême, il s'agit d'abord d'une célébration publique de l'unique salut donné par le Père en Christ Jésus, d'une «confession» au sein d'une communion avec Christ et en Christ, avec les frères et en Église. Ainsi l'acte de ceux qui transmettent puis entendent cette confession — ministres et fidèles — est-il aussi important que celui du candidat au

baptême qui professe ce Credo. Par une telle célébration ils manifestent que l'Église est apostolique, elle qui transmet la foi reçue des Apôtres, comme elle proclame et explique les Écritures qui lui viennent des Apôtres.

On peut donc considérer la profession du Symbole de foi comme une «anamnèse» au sens fort. Par la bouche de celui qui professe le symbole qu'il a reçu de l'Église locale où il va s'insérer, c'est le Saint-Esprit qui parle et agit au milieu de cette Église et dans chacun des membres de la *koinônia.* En ce sens le Symbole des Apôtres, dont la structure est très archaïque, prépare directement celui qui le prononce et la communauté qui l'entend à prendre part à l'action de grâce de la célébration eucharistique.

Le Symbole de NC exerce aussi la même fonction, bien sûr! Mais il est davantage marqué par l'histoire de la vie de l'Église et des Églises. C'est un «symbole conciliaire» qui exprime la communion des Églises dans l'unique foi apostolique. Reçu par tous, il témoigne de la communion actuelle des Églises et — en soi — il devrait suffire à en témoigner. Au tournant des Ve et VIe siècles en Orient, au IXe siècle en Occident, sa proclamation a été introduite au cœur de la célébration de la liturgie eucharistique, à la charnière qui relie la Parole au sacrifice. On peut, à certains égards, regretter cette insertion faite sans tenir compte suffisamment de ce que la prière eucharistique était déjà par excellence une proclamation de la foi. Mais on doit voir aussi le côté positif de cette pratique: comme préambule à la grande action de grâce de la Cène du Seigneur la proclamation du Symbole de NC signifie et manifeste la communion des Églises dans la foi ou, comme le dit la liturgie byzantine, l'unanimité de la confession fondée sur l'amour les uns des autres.

Ainsi est-on en droit de voir dans la permanence des deux symboles (et d'autres encore non moins anciens dont on a rappelé plus haut l'existence) le signe qu'à travers des formulations un peu différentes de l'unique foi apostolique, la substance de la foi célébrée elle-même renvoie, à travers les siècles, à l'unique kérygme apostolique originel.

Je crois en Dieu (le) Père Tout-puissant,	Je crois en un seul Dieu (le) Père Tout-puissant,
créateur du ciel et de la terre (*Nicétas? Augustin, Césaire d'Arles*)	auteur du ciel et de la terre,
	de l'univers visible et invisible;
Et en Jésus Christ	et en un seul Seigneur, Jésus Christ,
son Fils unique, notre Seigneur,	le Fils de Dieu, l'Unique-engendré,
	(*Nicée 325*) engendré du Père avant tous les siècles, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non pas créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait. Pour nous les hommes et pour notre salut il est descendu des cieux
qui a été conçu de l'Esprit Saint (*Césaire*),	et a pris chair de l'Esprit Saint
est né de la Vierge Marie,	et de la Vierge Marie, et s'est fait homme;
a souffert sous Ponce Pilate (*Ambroise : sans « crucifié »*),	crucifié pour nous sous Ponce Pilate,
a été crucifié, est mort, a été enseveli (*Ambroise, et déjà Hippolyte*),	il a souffert, a été enseveli
est descendu aux enfers (*Rufin*);	
le troisième jour est ressuscité des morts,	et est ressuscité le troisième jour
	selon les Écritures;
est monté aux cieux,	et il est monté aux cieux,
est assis à la droite de Dieu Père Tout-puissant (*Espagne IV[e] s.*)	et est assis à la droite du Père
d'où il viendra	Il viendra à nouveau dans la gloire
juger les vivants et les morts.	pour juger les vivants et les morts
	et son règne n'aura pas de fin.
Je crois en l'Esprit Saint (*Pierre Chrysologue*),	Et en l'Esprit (qui est) Saint,
	(*Constantinople 381*) qui est Seigneur et qui donne la vie, qui procède du Père; avec le Père et le Fils il reçoit même adoration et même gloire, il a parlé par les prophètes.
	En une,
la sainte	sainte
Église catholique (*Augustin; déjà au III[e] s.?*),	Église catholique et apostolique.
la communion des saints (*Nicétas, Faust, Césaire*),	
	Je confesse un seul baptême
la rémission des péchés,	pour la rémission des péchés.
la résurrection de la chair,	J'attends la résurrection des morts
la vie éternelle (*Nicétas, Pierre Chrysologue*),	et la vie du monde à venir.
Amen.	Amen.

Cette traduction des deux symboles se veut assez littérale pour permettre leur confrontation Dans le Credo des Apôtres on a souligné en trait continu ce qui ne se trouvait pas dans le texte romain primitif et on a indiqué entre parenthèses et en italiques les premiers témoins de ces ajouts. Les indications ne sont qu'approximatives. Pour le symbole de NC on a encadré les ajouts christologique de Nicée et pneumatologique de Constantinople.

Toutefois cette variété des anciens symboles, qui ont traversé les siècles et sont parvenus jusqu'à nous, n'autorise pas en soi la création de nouveaux formulaires liturgiques du Credo «adaptés» à notre époque. Bien au contraire, elle signifie que, malgré la diversité des contextes historiques qu'ont connus les Églises depuis les origines, elles ont entendu, dans l'acte même d'accueillir de nouveaux membres de la *koinônia* par le baptême, maintenir des énoncés de la foi chrétienne dont la substance remontait aux Apôtres. Elles manifestaient ainsi liturgiquement leur apostolicité et leur communion à travers le temps et l'espace, c'est-à-dire la communion des saints.

À côté des formulaires liturgiques du Credo, l'Église à travers les siècles a énoncé la «règle de foi» selon les circonstances de l'époque et les erreurs à combattre. Cette règle de foi reprenant les articles du Credo en soulignait ou développait l'un ou l'autre point selon l'urgence du moment, mais de tels développements, même quand ils étaient sanctionnés par les Conciles, ne sont plus venus, après 381, s'ajouter aux Credo ou en modifier la formulation. Lorsqu'aujourd'hui nous sentons le besoin de reformuler certains points de notre foi en fonction des nécessités de notre époque, nous devons être attentifs en même temps à préserver intact le texte des anciens symboles qui dans la liturgie nous relient à l'époque apostolique.

Emmanuel LANNE

The Apostolic Faith as expressed in the Apostles'Creed especially in comparison with the Nicene Creed.

The following theses which summarize the content of the above paper were discussed at a consultation organized in Rome (1-8 october) by the Commission on Faith and Order about the Apostolic Faith in the Scriptures and in the Early Church. The purpose of the paper was to compare the Apostles' Creed with the Nicene Creed as expressions of the one Apostolic Faith.

Thesis I : *The Churches of the past, but also the Churches until the present day know and use other very ancient formularies of Creed. The Coptic baptismal Symbol, the Armenian baptismal Symbol and the Roman interrogations of faith (until the years 1970) attest to the permanence of the most ancient forms of Creed beside other more recent ones.*

Thesis II : *The declaratory form of a Creed with a trinitarian structure is clearly attested in the third century. However the number of and the similar general pattern of so many documents of the whole Christian world of this time is a proof that a threefold Confession of faith tied with the baptismal rites belongs to the so called Apostolic period.*

Thesis III : *All the Creeds (in the strict sense) are trinitarian with a threefold structure. For this reason they relate to the precept of baptism given by the Lord according to Matt. 28:19. Thus I think that the apparent structure in four* (ὁμολογῶ) *or five* (προσδοκῶ) *parts of the Nicene-Constantinopolitan Creed is a secondary feature, and that the Apostles' Creed keeps the true and ancient structure in which the work of the Spirit is strictly connected with his Person.*

Thesis IV : *The content of all these ancient Creeds is meant to be based on the Scriptures and presupposes its explanation (explication) by the Scriptures during the catechesis given by the bishop preparing candidates for baptism and Christian life.*

Thesis V : *Thus the baptismal Creed is Apostolic as the Scriptures are Apostolic and the Church, which explains the Scriptures, preaches the faith and gives baptism, is Apostolic.*

Thesis VI : *The main articles of each ancient Creed remain always the same, based on the threefold structure of the baptismal rite. However when it was felt necessary the Synods (the Ecumenical Councils) developped some essential points of the Creed to counter the heresies of the time and preserve the Apostolic faith. The acceptance of these expanded formulations in the Ecumenical Creed became a sign of the Communion (fellowship) among the Churches and of the unity of the One Church.*

Épiskopè et Épiskopos dans l'Église primitive
Bref inventaire de la documentation*

La documentation sur l'Église primitive, à partir de ceux que l'on appelle les Pères Apostoliques, diffère de celle du Nouveau Testament sous deux aspects fondamentaux, en ce qui concerne les notions d'*épiskopè* et d'*épiskopos*. D'une part, le contenu et la fonction sont désormais définis clairement. De l'autre, le ministère de l'*épiskopos* acquiert son contenu spécifique propre relativement aux autres ministères, particulièrement à celui des presbytres, et il devient central pour l'ensemble de la structure de l'Église.

Pour étudier la documentation concernant le contenu de ce ministère, il est important, dès le départ, de tirer une ligne de démarcation entre deux périodes de l'Église primitive, à savoir celle des trois premiers siècles et celle du quatrième siècle et après. La compréhension de l'épiscopat diffère fondamentalement dans chacune de ces deux périodes. Il est trompeur de penser, comme on le fait communément, que l'idée de l'épiscopat qu'a connue l'Église à partir du quatrième siècle et qui a déterminé le débat entre l'Église catholique romaine et la Réformation au XVI[e] siècle et par la suite est identique à celle des trois premiers siècles. Ceci est d'une importance cruciale pour le dialogue œcuménique actuel.

Suivant cette distinction, nous diviserons cet article en trois parties. Tout d'abord nous essaierons de décrire, aussi brièvement que possible, la vision de l'épiscopat présentée dans les

* Cette étude a été présentée à un Colloque organisé par la Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises sur l'*épiskopè* et l'*épiskopos* pour éclairer certains aspects du ministère ordonné en vue du document «Baptême, Eucharistie, Ministère» discuté et approuvé à la Conférence de Lima et janvier 1982 Elle a paru en anglais dans le recueil des travaux du colloque *Episkopè and Episcopate in ecumenical perspective*, Faith and Order paper 102, Genève 1980. Nous sommes reconnaissants à l'Auteur de nous autoriser à en publier une version française. N.d.l.R

sources des premiers siècles, à partir des Pères Apostoliques, particulièrement chez Clément et Ignace, pour finir avec Cyprien au III[e] siècle. Suivra une brève section dans laquelle cette documentation sera confrontée avec la vision de l'épiscopat qui s'est développée progressivement dans l'Église ancienne, à partir du quatrième siècle. Enfin, dans la dernière partie, nous nous efforcerons de tirer quelques conclusions afin de voir de quelle manière cette tradition ancienne est significative pour nos préoccupations aujourd'hui.

I. Les trois premiers siècles

A. — Le témoignage d'Ignace d'Antioche sur le contenu et la signification de l'épiscopat est ordinairement présenté comme marquant un commencement radicalement nouveau, presque une révolution, dans l'histoire de l'Église primitive. Ceci apparaît non seulement en comparant Ignace avec le témoignage du Nouveau Testament, mais aussi avec ses contemporains non-bibliques, tels que Clément, la Didachè, etc. Tandis qu'une telle présentation d'Ignace est peut-être justifiable en considération de la manière remarquable dont il met en relief la fonction de l'évêque (ce qu'on appelle, à tort en ce qui concerne Ignace, l'«épiscopat monarchique») et fait ressortir son importance, elle ne l'est pas quant aux présupposés fondamentaux de sa position, partagés par tous ses contemporains. Le sens attaché à *épiskopè* dans ces documents le manifeste clairement : tandis qu'on peut voir une différence évidente dans la manière dont Ignace parle de l'*épiskopos* et celle de ses contemporains, il ne semble pas y avoir de différence entre eux quant au contenu et à la signification de l'*épiskopè*. Ce qui est radicalement nouveau dans l'histoire de l'Église représentée par ces documents n'est pas la vue d'Ignace sur l'épiscopat mais l'émergence d'une situation entièrement nouvelle pour l'Église en raison de la disparition de la génération apostolique. C'est en examinant la manière dont l'Église post-apostolique a réagi à cette situation que nous

pouvons apprécier l'arrière-plan sur lequel la notion d'épiscopat s'est développée à cette époque.

Une étude attentive des trois sources mentionnées plus haut (Ignace, Clément, la Didachè) révèle que dans chacune d'elles le problème de la transition entre la période apostolique et la période post-apostolique est traité à l'aide de la fonction de l'*épiscopè*, et que les trois sources attachent *le même contenu* à cette fonction. Si, pour commencer, nous considérons Clément, nous voyons qu'il a une conception de la succession apostolique radicalement différente de celle d'Ignace. L'un parle d'une transmission historique linéaire du ministère à partir de Dieu à travers le Christ aux apôtres et finalement aux *épiskopi kai diakonoi* (*I*[a] *Clem.*, ch. 42), l'autre, par contre, a une conception plus eschatologique de l'Église dont le ministère, au lieu d'être transmis historiquement, est représenté en icone dans la communauté eschatologique de la célébration eucharistique. Mais quand on arrive à la description du contenu du ministère nécessaire aux communautés post-apostoliques pour assurer leur communion avec la génération apostolique passée, Ignace et Clément s'accordent pour dire que ce ministère est celui de l'*épiskopè*. Clément, qui utilise le terme *presbyteroi* pour décrire le corps gouvernant de l'Église, appelle leur fonction *épiskopè* (ch. 44) (des presbytres de Corinthe furent expulsés de cette *épiscopè*). Plus significatif encore est le fait qu'en décrivant cette fonction Clément l'appelle *leitourgia* et l'identifie tout à fait clairement avec l'offrande de l'eucharistie (*ibid.*). Des observations similaires peuvent être faites en ce qui concerne la Didachè. Là encore, le souci principal semble être la manière d'assurer la transition de la génération apostolique à la génération post-apostolique, et cela se fait par l'ordination d'*épiskopoi kai diakonoi* qui remplaceront les «docteurs et prophètes» charismatiques et peut-être les apôtres dans leur fonction (*leitourgia*) d'*eucharistein* (*Did.* 15, 1 ss.). On doit noter que ces *épiskopoi kai diakonoi* ne sont pas introduits dans la communauté pour remplacer les «prophètes et docteurs» : simplement, ils deviennent maintenant le ministère central dans cette transition, aux dépens des ministres itinérants qui ne constituent plus le lien

entre les Églises apostoliques et post-apostoliques. Comme en témoignent clairement la Didachè, Clément, Ignace et d'autres documents de cette période cruciale de transition (par exemple III Jean : le cas de Diotréphès), cela montre que le lien entre l'Église apostolique et l'Église post-apostolique est la communauté locale. Fait curieux de l'histoire de l'Église, mais essentiel et décisif, la transition de l'Église apostolique à l'Église post-apostolique ne s'est pas faite par une série de délégués missionnaires, mais par la voie des communautés locales. C'est en faisant de chaque Église locale une Église complète et catholique, capable de juger tout ministère «universel», que les chrétiens de cette époque sont passés à une condition d'existence où les apôtres n'étaient plus présents. C'est là la situation universelle saillante qui unit Ignace au reste de ses contemporains en ce qui concerne le sol même d'où a surgi l'épiscopat.

Tout cela montre que l'apparition du ministère d'*épiskopè* à une place centrale dans l'Église primitive ne peut pas être correctement comprise si l'on ne tient pas compte de deux autres facteurs qui semblent l'accompagner dans les sources documentaires existantes, à savoir la compréhension de l'Église locale comme «catholique», c'est-à-dire Église complète (qui peut juger et éventuellement expulser un ministre supra-local), et la *leitourgia* ou ministère de l'eucharistie «offrant les dons» de l'*épiskopè* (cf. *I^a^ Clem.*, ch. 44, 4). La place centrale du ministère de l'*épiskopè* devient discutable à la fois historiquement et théologiquement dès que ces facteurs ne sont pas sérieusement pris en ligne de compte, alors qu'en les considérant avec soin nous pouvons comprendre pourquoi les choses se sont développées comme elles l'ont fait, y compris la vision d'Ignace sur l'épiscopat.

B. — Ignace paraît différer du reste de ses contemporains sur un point surtout : il fait ressortir l'évêque de l'ensemble collectif des *presbyteroi* ou *épiskopoi* (*kai diakonoi*) comme un ministère en soi, nous menant ainsi de l'*épiskopè* à l'*épiskopos*. Quant à savoir si ce pas est aussi radical qu'on le comprend souvent, cela dépend de la mesure dans laquelle on tient compte du tableau historique complet qui se trouve

derrière la montée de l'épiscopat tel que nous venons de le décrire. En dehors de tout souci apologétique, nous devrions nous demander si la position d'Ignace aurait pu finalement être évitée, une fois que le ministère de l'*épiskopè* eut émergé comme il l'a fait, c'est-à-dire en étroite relation avec les deux facteurs que nous avons mentionnés : la catholicité de l'Église locale et l'eucharistie. Quelle est donc la vision ignacienne de l'épiscopat ?

Tout d'abord, ce à quoi Ignace ne croyait pas, c'est à l'évêque monarchique. Bien des passages de ses écrits montrent qu'on ne peut concevoir l'évêque sans les *presbytres* qui lui sont unis «comme le sont les cordes à la lyre»[1] et encore moins sans la *communauté*[2]. Il n'y a rien de «monarchique» dans une fonction qui ne peut s'exercer qu'à la condition d'être en harmonie avec les autres ministères. Le fait qu'en dépit de cela Ignace parle tout de même de l'évêque comme d'un ministère distinct est dû à la façon dont lui-même — comme ses contemporains — comprenait le ministère de l'*épiskopè*. Et cela, nous l'avons vu, était lié à la catholicité de l'Église locale et à l'eucharistie.

L'association de l'*épiskopè* avec l'autorité et la plénitude ultimes de l'Église locale et avec l'eucharistie impliquait que, chaque fois que la communauté locale était rassemblée pour célébrer l'eucharistie, la communauté eschatologique était présente en sa plénitude. Ceci signifiait nécessairement que la structure de la communauté à ce moment devait être considérée comme une image de la structure «céleste» ou ultime du monde dans lequel Dieu règne. Ignace tire sa conception de l'épiscopat de la croyance que dans le rassemblement eucharistique local *une* figure est centrale et exerce l'autorité dernière : Dieu qui donne au monde la vie éternelle par la communion au Corps de son Fils — ou, selon la structure de l'Église qui représente cela : le président de la communauté eucharistique qui «siège à la place de Dieu» et, entouré des presbytres (qui représentent les apôtres siégeant sur leurs trônes

1. *Eph.* 4,1 ; cf. *Philad.* 4 : ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ.
2. *Magn.* 6,1, *Eph.* 1,3, *Tral.* 1.1, *Sm.* 8, etc.).

eschatologiques), prononce le jugement ultime sur toute matière ayant rapport à l'Église.

Ainsi, il était naturel que soit mis en relief l'un des presbytres ou *épiskopoi*, qui devient *l'épiskopos* (ὁ ἐπίσκοπος) dès lors que la communauté eucharistique était comprise comme la figuration du Royaume de Dieu sur la terre (ce qui, à son tour, était une conséquence naturelle de ce que l'on comprenait l'Église locale comme apte à prononcer le jugement final sur toute chose — cf. *I Co* 5-6; *Mt* 18, etc. — et l'*épiskopè* comme l'instrument de cette fonction en relation avec l'eucharistie — cf. Clément, Didachè). Ce faisant, Ignace se situe *à l'intérieur* de la tradition théologique basée sur une compréhension particulière de l'ecclésiologie biblique (spécialement celle de saint Paul), partagée par ses contemporains aussi bien que par les générations ultérieures. Cela suffit à expliquer pourquoi la vision ignacienne de l'épiscopat a prévalu au second siècle sans provoquer nulle part aucune réaction négative.

C. — La période post-ignacienne est marquée par une certaine confusion dans la terminologie de l'épiscopat aussi bien que sur son contenu précis. À l'époque d'Irénée encore, le terme *presbyteros* semble utilisé de façon interchangeable avec celui d'*épiskopos*, ce qui laisse supposer que dans certaines régions (particulièrement en Occident — cf. Clément —, auquel appartient Irénée) le mot *épiskopos* a mis longtemps à remplacer celui de *presbyteros*. Cependant, même avec cette confusion terminologique, il ne fait pas de doute que dans l'esprit d'Irénée il y a un ministère de l'épiscopat bien distinct, à côté de celui des presbytres.

Pour ce qui est du contenu, il semble y avoir à partir du milieu du second siècle une insistance croissante sur l'autorité d'enseignement de l'évêque. Cela est probablement dû à l'extension du gnosticisme et à sa prétention d'avoir un accès secret à l'enseignement des apôtres. Le *Martyre* de Polycarpe, Justin (bien que sans insistance particulière) et plus spécialement Hégésippe (v. 175) et Irénée présentent l'évêque en rapport avec l'orthodoxie et comme jouissant d'un certain *charisma veritatis*, selon la célèbre expression d'Irénée. C'est dans

ce contexte que sont établies des listes de successions épiscopales qui, il faut le noter, n'entendaient pas échafauder directement une unique succession apostolique universelle. Elles sont plutôt, d'après les mots d'Hégésippe, des «successions» (au pluriel), c'est-à-dire des chaînons avec les apôtres à travers les communautés locales («dans chaque ville», Eusèbe, *Hist. Eccl.* I, 22, 3, 5). Ainsi, face au danger du gnosticisme, c'est encore le ministère de l'*épiskopè* que l'Église utilise afin de prouver son caractère apostolique, toujours, cependant, en liaison avec la communauté locale et la tête de son assemblée eucharistique. (Il vaut la peine de relever qu'il n'est jamais apparu de listes de presbytres bien que la fonction de presbytre à cette époque fût précisément d'enseigner). Le fait que les Églises se sont efforcées de prouver qu'elles avaient accès à l'enseignement apostolique, non par des théologiens et des docteurs ou des listes de presbytres, dont la principale fonction était en fait l'enseignement, mais par des évêques, c'est-à-dire la tête des assemblées eucharistiques (dont la fonction n'était pas en premier lieu d'enseigner), montre qu'une fois encore le ministère de l'*épiskopè* était étroitement lié à l'ecclésiologie de l'Église locale et à son caractère eucharistique.

Une description claire à la fois de la terminologie et du contenu effectif apparaît avec un disciple d'Irénée, Hippolyte, dont la *Tradition Apostolique* comporte tout ce qui est requis pour une connaissance complète de ce que l'Église de ce temps entendait par épiscopat. Cet ouvrage est une combinaison de la théologie personnelle d'Hippolyte avec du matériel liturgique qui remonte au moins au milieu du second siècle. Même en étudiant seulement ce qui semble appartenir au matériel originel, l'information que nous en retirons est extrêmement précieuse et intéressante. Nous pouvons la résumer de la manière suivante :

a) L'évêque est ordonné en premier lieu afin d'offrir l'eucharistie et d'ordonner au ministère (voir la Prière d'ordination de l'évêque). Par contre la Prière d'ordination du presbytre ne contient aucune mention de l'oblation de l'eucharistie ni de l'ordination; elle indique seulement qu'il lui revient

d'enseigner, et d'administrer ou «juger» la communauté. Cela signifie que le ministère original de l'*épiskopè* avait déjà été dédoublé d'après le principe ancien que l'évêque est la tête de l'assemblée eucharistique et l'image de Dieu ou du Christ, tandis que le presbyterium l'entoure comme son *synedrion* (Ignace), c'est-à-dire une cour prononçant un jugement à l'image des Douze. L'image eschatologique de l'*épiskopè* a prévalu, comme une association de deux fonctions distinctes, les fonctions christologique et apostolique.

b) L'évêque est pour la communauté un *alter Christus*, ce qui est la continuation de la fonction eschatologique-eucharistique de l'*épiskopè*, mais aussi un *alter apostolus*. Cette dernière expression paraît contredire la conception ignacienne selon laquelle ce sont les presbytres et non l'évêque qui représentent les apôtres. Cela signifie-t-il un développement postérieur à Ignace, vers un réel épiscopat monarchique? On soupçonnerait plutôt que nous avons là une survivance de l'idée de succession apostolique que nous rencontrons chez Clément, et qui peut-être s'était maintenue en Occident. Cela doit avoir mené naturellement à la conception de la succession apostolique qui à travers Cyprien (dont nous parlerons plus longuement ci-après) a trouvé sa voie dans la tradition de l'Église. En tout cas, Hippolyte représente la première synthèse de deux fonctions distinctes à l'intérieur de l'unique *épiskopè* : les fonctions que nous avons appelées christologique et apostolique, qui sont maintenant associées dans le ministère de l'évêque. Cela se produit alors que les presbytres ont encore le droit, toujours collectivement et avec l'évêque, d'exercer les fonctions «apostoliques» : gouverner, enseigner et juger. En d'autres termes, Hippolyte représente la conception selon laquelle l'*épiskopos* exerce à la fois les fonctions christologiques de donner l'Esprit, nourrir le peuple en présidant l'eucharistie, etc. (ce qui est explicitement refusé aux presbytres par Hippolyte) et les fonctions apostoliques, tandis que les presbytres sont ordonnés pour exercer avec l'évêque. Ni l'*épiskopos* ni les presbytres, cependant, ne peuvent exercer aucune de ces fonctions séparément et indépendamment de la communauté : ceci est impliqué dans le fait que le ministère de l'*épiskopè* en

définitive est exercé dans le seul contexte de la communauté eucharistique. Cela prémunit l'Église primitive contre le développement d'un réel épiscopat «monarchique».

L'étape suivante dans l'histoire du concept d'épiscopat est représentée par Cyprien, au III[e] siècle. Son principal apport est de retirer la notion d'épiscopat de ses connotations christologiques, l'éloignant par là de celle d'Hippolyte et davantage encore d'Ignace, de façon à l'associer en premier lieu à la fonction «apostolique». Sa conception : *episcopus, id est apostolus* ouvre la voie à la notion classique de la succession apostolique selon laquelle l'épiscopat est essentiellement la continuation et l'exercice du ministère *apostolique*. Il est, bien sûr, trop ancien encore pour abandonner l'idée que l'Église locale est «l'Église catholique», aussi considère-t-il que *chaque* évêque est le successeur de Pierre. Mais il est clair que son image de l'épiscopat n'est plus centrée sur le Christ comme c'était le cas pour Ignace, la Didascalie syriaque, Hippolyte, etc., et devient centrée sur Pierre. Quand plus tard au cours des siècles on aura perdu de vue le caractère central et catholique de l'Église locale, cela conduira à un épiscopat considéré en lui-même, comme un ministère *au-dessus* de la communauté locale et une succession du «collège apostolique». Nous y reviendrons plus loin.

En conclusion, le ministère de l'*épiskopè* est devenu directement depuis le commencement de l'âge post-apostolique le ministère central à l'aide duquel les Églises réalisaient et exprimaient leur communion avec l'Église Apostolique. Cela est lié à une certaine ecclésiologie selon laquelle chaque fois qu'une Église particulière se rassemble pour célébrer l'eucharistie elle devient l'expression de la communauté eschatologique rassemblée autour du Christ et des apôtres (fondamentalement les Douze, bien que la distinction n'existât pas à cette époque).

Le ministère de l'*épiskopè*, dans cette structure, était identifié à l'origine avec les ministres représentant le Christ et les Douze, ou les apôtres, et appelé collectivement *épiskopoi* ou *presbyteroi*. Dans certaines régions, comme la Syrie, où la conception de l'Église était déterminée par une perspective

eschatologique et apocalyptique (Ignace, Didascalie, etc.), on a bientôt ressenti le besoin de distinguer les uns des autres et, sous l'influence du culte et de l'expérience eucharistique, de placer l'élément théocentrique et christologique au-dessus de l'élément apostolique. Cela a donné naissance à la place centrale de l'*épiskopos*, considéré depuis longtemps dans ces régions comme *imago Christi* (cf. en plus d'Ignace, la Didascalie syriaque, les Pseudo-clémentines, homélies, etc.). Ailleurs, en Occident par exemple (cf. *I[a] Clem.*), la perspective historique a prédominé et la distinction n'est pas apparue aussi vite. L'*épiskopè* a pu y être exprimée pendant quelque temps encore sous la forme ancienne des *presbyteroi*, situation reflétée même à la fin du second siècle, quand se fit réellement la distinction, avec Irénée. Il s'est produit ceci : les aspects christologique (présider l'eucharistie, communiquer l'Esprit par l'ordination, etc.) et apostolique de l'*épiskopè* furent réunis dans la personne de l'évêque, tandis que le presbyterium gardait seulement les fonctions «apostoliques» (enseigner, juger, administrer, etc.) qu'il partageait avec l'évêque. À la fin de cette période, avec Cyprien, s'est développée la tendance à considérer l'évêque surtout en référence à l'apostolicité. Mais c'est après Cyprien que s'est produit le changement radical comportant un renversement des fonctions dans la relation entre épiscopat et presbyterium.

D. — Avant de poursuivre l'examen de la situation et de ses développements après le IV[e] siècle, mentionnons brièvement un autre aspect fondamental de l'épiscopat dans l'Église primitive. Ce que nous avons dit jusqu'ici paraît faire de l'Église locale le contexte dans lequel l'épiscopat s'est développé et a été exercé. En réalité les origines historiques et la théologie de l'épiscopat sont également enracinées dans l'Église locale. Cela ne signifie pas, cependant, que ce ministère est sans rapport avec les besoins de l'Église à un niveau universel. Bien au contraire, c'est précisément à travers l'épiscopat que l'on a répondu à ces besoins.

L'Église primitive n'a jamais cessé d'avoir conscience d'être l'Église une, sainte, catholique et apostolique qui est répandue dans le monde entier. Mais, de façon assez significative, dans

une adhésion fidèle à la décision cruciale prise par la première génération post-apostolique, mentionnée plus haut, l'Église primitive a refusé de reconnaître quelque ministère ou structure que ce soit qui ignorerait l'Église locale ou s'en détournerait. C'est pour cette seule raison que le ministère qui a exprimé et sauvegardé l'unité de l'Église au niveau universel a été le ministère *épiscopal*.

Si nous étudions avec soin de quelle manière la conciliarité s'est développée dans les cinq premiers siècles, nous nous rendons compte que les premiers Conciles ont été des extensions et même des répliques de la pratique conciliaire de l'Église locale[3]. Ce fut le συνέδριον ἐπισκόπου d'Ignace qui a été copié et a servi de modèle, et non, par exemple, le Concile apostolique d'Actes 15. Les Conciles primitifs s'occupèrent en premier lieu de la communion eucharistique (ainsi la controverse pascale, le montanisme, le Ier Concile de Nicée même eurent tous pour préoccupation ultime la rupture et la restauration de la communion — et non la promulgation de dogmes, comme cela ressort avec évidence d'Eusèbe, *H. E.* V, 24, et des anathèmes qui scellèrent les décisions de tous les premiers Conciles). C'est cette raison qui a rassemblé les évêques qui étaient encore à cette époque considérés avant tout comme têtes des assemblées eucharistiques. L'épiscopat, par conséquent, est devenu essentiel à la conciliarité pour la raison qui l'avait déjà rendu essentiel à la vie de l'Église locale.

Par le ministère de l'épiscopat, l'Église primitive a trouvé un moyen de maintenir le principe de Cyprien *episcopatus unus est* sans contredire la catholicité de l'Église locale, autre principe que, de manière significative, Cyprien lui-même a souligné jusqu'à l'exagérer (*Ep.* 55 [52], 21 : du moment que l'unité demeure, chaque évêque rend compte de son activité directement et uniquement à Dieu). Les synodes ne sont jamais devenus dans l'Église primitive une superstructure planant au-dessus des communautés locales et pour cette raison n'ont

3. Voir l'étude de Foi et Constitution sur ce sujet : *In Each Place*, Towards a Fellowship of Local Churches truly united, Genève 1977.

jamais acquis d'autorité par eux-mêmes : ils devaient toujours être *reçus* par les communautés pour être pleinement valides. La conclusion de tout cela peut paraître étrange, mais elle semble inévitable : l'épiscopat, tel qu'il s'est développé au cours des trois premiers siècles, en tenant compte aussi des Conciles, ne signifiait pas le moins du monde la soumission des laïcs à l'autorité supérieure; au contraire, il signifiait qu'il existait un ministère par lequel l'Église demeurait en dernière analyse une *communauté concrète.*

II. Le IVe siècle et ses conséquences

Une étude comparative de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte et des documents liturgiques et canoniques qui en dérivent aux IVe et Ve siècles (*Les Constitutions Apostoliques*, etc.) — ou de la *Didascalie* syriaque du IIIe siècle et de ses versions du IVe siècle (par exemple, sa version éthiopienne) — ou bien, ce qui présente encore plus d'intérêt, des textes originaux des lettres d'Ignace et de leur version augmentée à la fin du IVe siècle (ou au commencement du Ve) montre avec cohérence les changements que voici : tandis que la version originale de ces textes rapporte le rôle d'offrir l'eucharistie seulement à l'évêque et jamais aux presbytres, les versions plus tardives modifient le texte sur les points appropriés pour lui faire dire que le presbytre, lui aussi, offre l'eucharistie, qu'il est appelé ἱερεύς (prêtre), etc. Ces altérations frappantes des documents originaux sont appuyées par d'autres témoignages de la même époque (Jean Chrysostome, Ambrosiaster, Jérôme, etc.), suggérant que l'évêque et le presbytre ne diffèrent en rien du point de vue de la fonction eucharistique.

Il est clair que derrière ce changement radical se trouvent l'apparition et l'établissement de la paroisse comme rassemblement eucharistique présidé par des presbytres sans que l'évêque soit présent. Quand et comment est apparue la paroisse, c'est un problème historique complexe que nous ne pouvons traiter ici. Mais il est important d'essayer de voir et même de souligner rapidement les conséquences qu'a eues

cette situation pour la compréhension de l'épiscopat, puisque ce sont ces conséquences qui ont donné forme à toute la *problématique* avec laquelle nous sommes encore aux prises en théologie.

Tout d'abord, le fait que les presbytres ont commencé à offrir l'eucharistie plus ou moins *ipso jure* (cf. les Prières de l'ordination) a progressivement signifié que l'essence de l'épiscopat n'est pas à chercher dans la présidence de l'eucharistie, mais dans d'autres fonctions. Ces fonctions sont principalement l'administration (en raison de l'accroissement du nombre des paroisses, leur coordination a pris inévitablement une place centrale dans le rôle de l'évêque) et l'enseignement (le magistère), c'est-à-dire les fonctions qui à l'origine appartenaient à l'aspect de l'*épiskopè* exercé par le *presbyterium*. Cela signifiait automatiquement un échange des rôles entre presbytres et évêques, qui en vint au point de ne plus attendre des évêques qu'ils célèbrent l'eucharistie en dehors de certains jours dans l'année, ni des prêtres une autre responsabilité (enseignement, administration, etc.) que celle de célébrer l'eucharistie. Cela signifiait que l'évêque avait abandonné ce que nous appelions plus haut l'aspect christologique de l'*épiskopè* (présider l'eucharistie); ainsi sa fonction apparut-elle superflue aux yeux des Réformateurs quelques siècles plus tard. Il gardait, bien sûr, le droit exclusif d'ordonner, mais avec la manière dont la théologie s'est développée au Moyen Âge, cela n'a pas été compris comme une part de l'aspect christologique de l'épiscopat, c'est devenu une part du pouvoir (*potestas*) délégué par succession apostolique et cela a conduit à une conception sacramentaliste de l'ordination. Quand la notion même de succession apostolique a été mise en question par la Réformation, cette prérogative de l'évêque s'est aussi perdue. Le résultat fut que l'Église pouvait facilement vivre sans évêques, conclusion qui me paraît inévitable une fois que l'épiscopat est détaché de la base sur laquelle il a été construit aux premiers siècles. La Réformation a tiré les justes conclusions du IV[e] siècle et, de façon tout à fait significative, elle a trouvé appui en Jérôme pour abolir l'épiscopat. Ignace et les trois premiers siècles, qui à la lumière du principe *sola*

scriptura ne comptent pour rien, ont été identifiés avec la conception de l'épiscopat postérieure au IV[e] siècle (l'évêque ignacien et l'évêque médiéval devinrent plus ou moins identiques) et le débat a crû et s'est développé de la façon que nous savons.

Les conséquences, cependant, sont allées plus loin. L'inversion des fonctions entre presbytre et évêque signifiait automatiquement que la conception ancienne des presbytres comme constituant un collège, comme les Douze, dont l'unité devait rester indivisible, s'était aussi perdue. L'aspect presbytéral de l'*épiskopè* a perdu son caractère collégial et s'est individualisé : un seul presbytre suffisait pour accomplir l'eucharistie et ainsi pour remplir la fonction du presbyterium. Mais — pour paraphraser un dit ancien — *unus presbyter nullus presbyter* : en donnant au presbytre les fonctions qui appartenaient originellement à l'évêque, l'Église a fait de lui un évêque, et a ainsi perdu le presbytre. Nous n'avons pas besoin de parler des conséquences catastrophiques que cette situation a eues sur le ministère du diacre, car cela sort de notre sujet. Mais nous devons certainement souligner le fait que toute la structure de l'Église locale a souffert de destruction et désintégration en conséquence des changements intervenus en rapport avec l'épiscopat. Ainsi, en théorie, une communauté eucharistique pouvait exister simplement par la présence d'un unique presbytre (les messes privées en furent un développement naturel) ou par la présence d'un unique presbytre et de l'assemblée. L'évêque et les presbytres n'étaient plus nécessairement reliés à la communauté ; ils formaient une caste à eux (le sacerdoce) qui avait *directement* accès aux origines apostoliques, c'est-à-dire qui n'avait pas besoin de passer par l'Église locale, par l'ordination. Dans cette situation, il devint nécessaire de chercher la catholicité de l'Église en dehors du rassemblement eucharistique (c'est-à-dire dans une structure universelle ou dans des activités non-eucharistiques), en privant ainsi l'eucharistie de ses dimensions eschatologique et ecclésiologique, et la réduisant à un «moyen de grâce», un sacrement parmi d'autres. Si les changements que nous avons observés dans la compréhension et la pratique de l'épiscopat ont amené ces

développements théologiques ou l'inverse, il est difficile de le dire. Mais certainement aucun historien ne peut se permettre de ne pas relever ces «coïncidences» qui entourent l'histoire de l'épiscopat. Il ne semble pas y avoir de moyen de réformer notre théologie sans traiter la question de l'épiscopat dans le contexte plus général de l'ecclésiologie et particulièrement celui de l'eucharistie.

Puisque nous traitons ici d'histoire, il serait équitable d'ajouter que l'Église primitive n'a pas abandonné entièrement l'épiscopat à la force de ces changements. L'historien rencontre des instruments ou des moyens développés par l'Église primitive comme des anticorps pour faire face à la nouveauté des changements. Par exemple, en Occident l'Église a développé la pratique révélatrice du *Fermentum* : l'évêque envoyait aux paroisses, par les acolytes, une portion de l'eucharistie qu'il avait consacrée dans sa cathédrale, pour qu'elle soit mêlée avec l'eucharistie presbytérale. Cette pratique, encore en usage au VIII[e] siècle à Rome, montre que l'Église n'a jamais réellement permis que disparaisse l'idée que c'est l'évêque qui préside à l'eucharistie de son Église. En Orient, où le *Fermentum* doit aussi avoir existé dans les premiers siècles, d'autres usages liturgiques, survivant jusqu'à maintenant avec la force d'une loi canonique stricte, vont dans le même sens. Par exemple, même aujourd'hui, un presbytre ne peut célébrer l'eucharistie que sur une pièce d'étoffe (l'Antimension) qui porte la signature de l'évêque du lieu. Et encore, dans toutes les célébrations eucharistiques le nom de l'évêque doit être mentionné à haute voix au point central de l'anaphore. Ces dispositions et d'autres indiquent que, au moins liturgiquement, l'évêque continue *indirectement* à être considéré comme le président de l'assemblée eucharistique de l'Église locale. Cela perd de sa signification, cependant, dès lors qu'en fait l'évêque est la tête d'un immense diocèse et n'a pas d'accès direct à son troupeau qu'il est incapable de «surveiller» à la fois liturgiquement et pastoralement. Cela perd également de sa signification du moment que la théologie est incapable de justifier l'épiscopat en référence à sa raison d'être, théologique, originelle. L'épiscopat est l'homme malade de ceux

qui l'exercent. Il est nécessaire de le considérer d'un point de vue œcuménique avant tout par égard pour ceux qui croient à sa signification.

III. Quelques remarques pour conclure

1. L'Église primitive est presque considérée a priori comme un obstacle à l'unité sur la question de l'épiscopat. Dans cet exposé, nous avons fait une distinction entre les trois premiers siècles et l'histoire postérieure. En effet, l'histoire postérieure *a* divisé l'Église. (Je pense que la Réformation s'en est prise à *cette* forme d'épiscopat). L'époque antérieure ne pourrait-elle pas être utilisée de manière plus positive?

2. Ce qui est commun entre nous et les trois premiers siècles, c'est que tous nous nous trouvons à l'âge post-apostolique. Personnellement, j'estime que dans ces conditions l'appel à un retour au Nouveau Testament est la méthode la plus meurtrière que puisse adopter une Église qui désire être vivante. Le Nouveau Testament, ou plutôt l'âge apostolique est irrévocablement passé et ne peut pas être copié, simplement parce que les apôtres ne sont plus et qu'ils ne peuvent être reproduits. Nous ne pouvons pas reproduire Paul ou Pierre qui ont vu le Seigneur et tirent leur autorité de ce privilège. Si l'histoire peut nous aider, c'est plutôt l'âge post-apostolique que l'âge apostolique qui le fera. Ignace *peut* être reproduit en ceci qu'il ne pouvait revendiquer davantage qu'un évêque moderne d'avoir accès au Seigneur.

3. Il ne serait pas raisonnable de mettre en doute que la génération post-apostolique a opté pour une voie qui menait naturellement à la notion ignacienne de l'épiscopat, simplement en optant pour l'autorité dernière de l'Église locale et en associant l'*épiskopè* à l'eucharistie. Cela, cependant, n'oblige pas toutes les générations subséquentes à une démarche identique, même si le Saint-Esprit était alors à l'œuvre, car le Saint-Esprit peut indiquer des voies nouvelles à des époques différentes. Nous ne devons pas vénérer l'histoire d'une manière conservatrice. Ainsi, ce que faissaient les trois premiers

siècles n'est pas une obligation pour l'Église d'aujourd'hui. Cette période peut-elle nous offrir quelque chose?

4. Si nous étudions le contenu du ministère de l'épiscopat aux trois premiers siècles et la manière dont il s'est développé en étroite connexion avec l'ecclésiologie de l'Église locale et la communauté eucharistique, nous apprenons sur l'épiscopat quelque chose qui échappe habituellement au débat en cours. En optant pour une personne *unique* qui, dans la communauté, assume le ministère de l'*épiskopè* précisément sous la forme de la présidence eucharistique, l'Église primitive a ouvert la voie au service des besoins de la catholicité au niveau local. Le monde naturel et social dans lequel vit l'Église comporte des divisions de toutes sortes (de sexe, de race, d'âge, de profession, de classe, etc.). Elles doivent être transcendées dans le Christ et le rassemblement eucharistique a toujours été compris comme l'événement qui opère la transcendance. Le changement du président de l'assemblée eucharistique en ministre de l'unité de l'Église a été jugé alors essentiel. Le même besoin existe en tous temps, puisque les problèmes de division mentionnés ci-dessus demeurent les mêmes. Les Églises pourraient-elles se permettre d'exister sans un tel ministère? En fait, c'est une question qui devrait être adressée à la fois aux Églises dites «épiscopales» et aux Églises non-épiscopales. Car l'épiscopat que connaissent les premières ne correspond pas du tout au ministère de l'*épiskopè* que nous rencontrons dans l'Église primitive.

5. Alors que cela a prouvé que le ministère de l'épiscopat était essentiel pour l'unité de l'Église au niveau local, les besoins d'une unité similaire au niveau universel ne pouvaient être satisfaits que par le même ministère, pour être fidèle à l'option originelle en vue de la plénitude de l'Église locale. Le fait que les évêques sont devenus les seuls participants aux décisions des premiers Conciles signifiait que l'unité au niveau universel devrait passer par l'Église locale, et non pas en être indépendante. Cela fait de l'unité de l'Église une unité de communautés et non d'individus, ce qui aurait été le cas s'il n'y avait pas de ministère épiscopal par lequel les chrétiens individuels se rattachent à l'Église dans le monde. La

même chose est vraie de l'aspect temporel de la communion par succession apostolique. Le fait qu'elle s'établit par le ministère de l'évêque a fait de la succession apostolique une succession de *communautés*.

6. Finalement, un autre aspect du ministère concernait la coordination des charismes des autres ministères dans la communauté. En étant seul à ordonner au ministère, l'évêque a servi les besoins de l'Église pour garder en relation tous ses ministères issus d'une même source et appartenant à un même corps. Une *épiskopè* sur toute la vie charismatique et ministérielle de l'Église était comprise à cette époque non comme une supervision et un contrôle autoritaires, mais comme un moyen d'unir les charismes dans le corps unique de l'unique Christ. En ce sens, en faisant partie de la communauté, l'évêque primitivement était au service d'un besoin particulier de l'Église qui était jugé, en ce temps du moins, absolument essentiel.

* * *

Ceci est une conception «utilitaire» du ministère de l'épiscopat, tel qu'il s'est développé dans l'Église primitive. Comme l'argument utilitaire exerce un grand pouvoir sur les Églises de notre temps, il devrait peut-être être pris en ligne de compte. Mais, pour en revenir à notre devoir d'historien, l'Église primitive ne concevait pas ses ministères en premier lieu par rapport aux besoins du temps, mais principalement selon la vision qu'elle avait de la nature eschatologique de l'Église, qu'à cette époque on prenait très au sérieux. C'est pourquoi l'Église primitive a gardé fidèlement les aspects christologique et apostolique de l'*épiskopè*. Leur intérêt premier a été de maintenir toujours clairement sous ses yeux la vision du Royaume, et à cette fin l'épiscopat dans sa forme ignacienne a été jugé essentiel.

J. ZIZIOULAS

SUMMARY. — *This study, which was written for a conference of the Faith and Order Commission, retraces the history of the episcopate during the first centuries and the deep change which took place from the 4th. cent. onwards. The content and sense of* episkopé *are identical for Ignatius of Antioch, Clement of Rome and the* Didache *although they have differing notions about apostolic succession. The transition from the Apostolic to the post-Apostolic Church has taken place not through a series of missionary delegates, but via the local communities. For Ignatius, the bishop, the presbyters and the community are indissolubly linked so as to form the fullness of the eschatological community. From the middle of the 2nd. cent., an evolution becomes apparent : there is a growing insistance on the authority of the bishop's teaching. In the 4th. cent. an inversion takes place : the presbyters preside the Eucharist in the parishes and the bishop becomes an administrator. This explains why in the Reformation of the 16th. cent. the episcopate seemed superfluous. The primitive form of the episcopate was unknown and it was thought possible to go back to the forms of the New Testament without realizing that the Apostolic age had definitively come to an end with the death of the Apostles. By choosing to confer the* episkopé *on a single minister, the post-Apostolic Church opted for the service of the catholicity of the Church. This takes on a sense today not only for the non-episcopal Churches but also for the episcopal Churches which should revise their understanding of the ministry of the bishop according to the post-Apostolic model.*